

L'ANALYSE DE L'ENTITÉ PSYCHOSOMATIQUE
EN CORPS-PAROLE-PENSÉE
DANS LE BOUDDHISME INDIEN TARDIF

Un jour, où il entreprenait de tenter une religieuse, nommée Vajirā, en lui posant des questions sur « l'être vivant » (*sattva*), le Malin se fit vivement rabrouer par la nonne: il n'y a pas d'être vivant, mais seulement un assemblage de composés, de la même manière qu'un char est un assemblage de pièces! La comparaison est classique. Elle est reprise en détail dans les *Questions de Milinda*, qui la développent et citent Vajirā:

*kinnu satto ti paccesi
māra ditṭhigataṃ nu te
suddha saṅkhārapuñño yaṃ
na-y-idha sattūpalabbhati
yathā hi aṅgasambhārā
hoti saddo ratho iti
evaṃ khandhesu santesu
hoti satto ti sammuti¹.*

Mais on mentionne rarement, semble-t-il, que la comparaison — et donc l'idée — ne sont pas exclusivement bouddhiques. On les trouve en effet dans une bien curieuse *Upaniṣad*, la *Chāgaleya*.

Ainsi, le fait que ce qui nous semble une personne est un assemblage plus ou moins fortuit apparaît comme une idée répandue dans l'Inde à l'époque où s'élaboraient les *Upaniṣad* et les textes canoniques bouddhiques. Mais ce sont les bouddhistes qui en ont fait un des fondements essentiels de leur doctrine: car, au contraire des *Upaniṣad*, ils nient l'existence de tout élément unificateur indépendant de l'ensemble et assurant sa cohésion. Aussi se sont-ils refusés à employer non seulement le mot *ātman*, entâché de méthaphysique, mais même des mots tels que *pudgala* désignant l'individu. Il en résulte des difficultés

1. *Saṃyuttanikāya* I, 135.

d'expression fort gênantes, et c'est pourquoi, sous peine de tomber dans l'hérésie, il a bien fallu donner à cette communication un titre pédant, au lieu de parler tout simplement de l'analyse de la personnalité ou de l'individualité humaine.

Or tout un certain bouddhisme a résolu la difficulté grâce à un moyen commode que lui offrait le génie de la langue sanscrite: la fabrication d'un mot composé copulatif, en accolant côte à côte les mots Corps, Parole, Pensée, *kāya, vāk, citta*. Ce mode d'expression est constant, même, semble-t-il, lorsqu'est plus ou moins perdue de vue l'intention initiale, qui est de refuser personnelisme et essentialisme. On dira par exemple que l'*Ādibuddha*, le Bouddha primordial, est *Sarvatathāgatakāyavākcittavajrādhīpati*. Le *Guhyasamājatantra* commence ainsi: *evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān Sarvatathāgatakāyavākcittahrdayavajrayoṣṭībhageṣu vijahāra*.

C'est ainsi que plusieurs cycles du Véhicule de Diamant s'appuient sur une méthode de purification de l'entité psychosomatique en 5 degrés qui sont²:

<i>kāyaviśuddhi</i>	: purification du corps
<i>vāgviśuddhi</i>	: purification de la parole
<i>cittaviśuddhi</i>	: purification de la pensée
<i>sukkhābhisambodhi</i>	: éveil total dans la joie
<i>(ābhāsvara)</i>	: (rayonnement)
<i>yuganaddha</i>	: fixation du joug

Bien avant cette méthode de purification des trois composantes de l'individualité illusoire, le *Vimalakīrtinirdeśa*³ recommande le *kāyavān-manahsaṃvara* (contrôle, maîtrise), qui peut en apparaître une anticipation.

Cette analyse de la personnalité en corps-parole-pensée fait, bien sûr, penser à l'Iran. Elle évoque en effet un mode d'expression constant dans les textes zoroastriens, où il est à tout propos question d'action, de parole, de pensée bonnes (ou mauvaises): la tripartition est la même, l'expression identique, à cela près que l'action répond au corps. Il est donc légitime d'envisager une influence possible de l'Iran sur le bouddhisme tardif. Mais poser le problème n'est pas le résoudre, et c'est ici que doivent intervenir des considérations de méthode: car si la tradition indienne nous fournit pour un fait quelconque attesté tardivement une origine possible, il est inutile de rechercher une influence étrangère. Mieux vaut supposer un développement proprement indien. Dans le cas actuel, le bouddhisme tardif a seulement emprunté à la tradition nationale un procédé commode pour son propos et lui a donné une vogue jusque là inconnue.

2. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Pañcakrama*, Gand, 1896.

3. E. LAMOTTE, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962.

La division de la personnalité apparente en Corps, Parole, Pensée, se rencontre en effet dans les différentes branches de la tradition bouddhique, en sanskrit, en pâli et dans les autres langues du bouddhisme⁴. Citons à titre d'exemple les trois caractéristiques suivantes, parmi les dix-huit *āveṇikā buddhadharmā*: tous ses actes corporels, de parole et de pensée découlent de la connaissance et se rapportent à la connaissance: *sarvaṃ kāyakarma (vācakarma, manokarma) jñānapūrvamgamam jñānānuparivartī*⁵.

Ailleurs le *Mahāvastu* déclare: « Des êtres comme lui possèdent l'excellence de l'action corporelle, de l'action verbale, de l'action mentale » (*evaṃrūpāḥ satvāḥ kāyakarmasampannā vācakarmasampannā, cittakarmasampannā bhavanti*)⁶.

La même division sert de fondement à une classification des *saṃskāra*. Le *Majjhimanikāya* reconnaît trois ordres de *saṅkhāra*: *tayo 'me saṅkhārā kāyasankhāro vacīsaṅkhāro cittasankhāro ti*⁷. Cette classification, qui double celle plus usuelle d'après les six sens, n'est pas exceptionnelle. Sans en dresser un inventaire, citons encore l'*Aṅguttaranikāya*: *idha bhikkhave ekacco puggalo savyāpajjhaṃ kāyasankhāraṃ, vacīsaṅkhāraṃ, manosankhāraṃ abhisankharoti...*⁸.

Comme le *Mahāvastu*, le bouddhisme Theravāda applique cette division tripartite de la personne humaine au domaine moral. Une stance pâlie ressassée, que l'on trouve jusque dans les précis destinés aux novices, s'exprime en ces termes:

*kāyakammaṃ tidhā vuttaṃ
vācākammaṃ catubbidhaṃ
manasā tividdhaṃ ceti
dasakammaphathā ime.*

Le texte poursuit en énumérant les dix types d'action bonne et les dix types d'action mauvaise.

Or un ouvrage sanskrit attribué à Āśvaghoṣa, le *Daśākuśalakarmapāthanirdeśa*⁹ énumère aussi trois actes de corps, quatre actes de voix, trois actes d'esprit en utilisant presque exactement les mêmes termes que le pâli:

*kāyikaṃ trividhaṃ karma
vācikaṃ tu caturvidhaṃ
mānasaṃ triprakāraṃ ca
das'aite 'kuśalāḥ smṛtāḥ.*

4. Par exemple en agnéen: *kektseṇ reki palsko*.

5. *Mahāvastu* I, 160.

6. *Ibid.* II, 288.

7. *Majjhimanikāya* I, 301.

8. *Aṅguttaranikāya* I, 122. On pourrait aussi citer le *Ratanasutta* etc...

9. S. LÉVI, *Autour d'Āśvaghoṣa*, in « Journal Asiatique », octobre-décembre 1929, pp. 268-271.

La même liste se rencontre dans le *Mahākarmavibhaṅga*¹⁰.

C'est également dans une perspective morale que l'épopée, les *Purāṇa* et les écrits de *dharma* font appel à la même analyse de la personne qui n'est pas inconnue de la tradition brahmanique, ni d'ailleurs de la littérature profane. Là aussi, contentons-nous de picorer quelques références parmi beaucoup d'autres.

Le *Viṣṇupurāṇa*, par exemple, recommande au *sannyāsin* de s'abstenir de mal en acte, parole et pensée à l'égard de toutes les créatures, homme ou animal¹¹: les mots *manas* et *vāc* sont ici les mêmes que dans les textes précédemment cités, mais *karman* répond à *kāya*, l'action par excellence étant l'action corporelle. De même un maître de maison doit cultiver en actes, parole et pensée ce qui est bon pour les êtres vivants dans ce monde et dans l'autre.

La *Manusmṛti*, en général, fournit de longues énumérations des fautes que chaque catégorie sociale doit éviter. Pourtant elle résume les qualités de la femme vertueuse en disant que ses pensées, ses paroles et son corps sont « contrôlés » (traduction usuelle: « chastes », « purs »):

*patiṃ yā nābhicarati manovāgdehasaṃyatā
sā bhartṛlokaṃ āpnoti sadbhīḥ sadhvīti cocyate
anena nārī vṛttena manovāgdehasaṃyatā
ihāgryāṃ kīrtim āpnoti patilokaṃ paratra ca* (V, 165 et 166).

Dans le livre XII, l'action qui produit les fruits et entraîne les réincarnations procède de l'esprit, de la parole ou du corps:

śubhāśubhaphalaṃ karma manovāgdehasaṃbhavam (XII, 3).

Le commentateur Kulluka, qui sent l'ambiguïté du mot *karman*, précise: *karma śabdaścātra na kāyaceṣṭāyām eva*.

La stance 8 revient sur la même idée:

*mānasaṃ manasaivāyam upabhuṅkte śubhāśubham
vācā vācā kṛtaṃ karma kāyenaiva ca kāyikam*.

Le corps, la parole, l'esprit sont les trois « sièges », les trois *adhiṣṭhāna* dont il est question au *śloka* 4:

*tasyeha trividhasyāpi tryadhiṣṭhānasya dehināḥ
daśalakṣaṇayuktasya mano vidyāt pravartakam*.

Quant aux dix *lakṣaṇa*, mot qu'il faudrait ici traduire par « catégories », ils sont inventoriés dans les *śloka* 5, 6 et 7: c'est l'énumération fournie aussi par les textes bouddhiques, à quelques différences près. Le matérialisme des *nāstika* est évidemment pour la *Manusmṛti*, sous le nom

10. Ed. et trad. S. Lévi, Paris, 1932, LI-LXII, pp. 141-143.

11. *Viṣṇu-Purāṇa* L. III, ch. 9.

d'erreur (*vitatha*), une faute provenant de l'esprit, alors que c'est la croyance en l'*ātman* et plus généralement toute *mithyādṛṣṭi* qui constitue pour les auteurs bouddhiques la faute correspondante.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver interpolée dans plusieurs manuscrits, entre les *śloka* 8 et 9, une variante de la stance déjà citée sous deux formes:

*trividhaṃ ca śarīreṇa vācā caiva caturvidham
manasā trividhaṃ karma daśādharmapathāṃś tyajet.*

Enfin voici qui rappelle le *saṃvara* du *Vimalakīrtinirdeśa*:

*vāgdaṇḍo 'tha manodaṇḍaḥ kāyadaṇḍas tathaiva ca
yasyaite nihitā buddhau tridaṇḍīti sa ucyaite (XII, 10).*

Tant qu'à citer des textes très célèbres, on ne peut moins faire que de rappeler au passage une stance de Bhartṛhari: ainsi le *kāvya* ne sera pas absent de ce tableau:

*manasi vacasi kāye puṇyapīyūṣapūrṇāś
tribhuvanam upakāraśreṇibhiḥ pūrayantaḥ
paraguṇaparamāṇūn parvatīkṛtya nityam
nijahṛdi vikaśantaḥ santi santaḥ kiyantaḥ
(Nīṭisatakam, paropakārapaddhatiḥ)*

« Les hommes pleins en pensée, parole, corps du nectar des mérites, qui comblent le triple monde de leurs bienfaits, qui ne se lassent pas d'ériger en montagnes les corpuscules infinitésimaux des vertus d'autrui s'épanouissent en leur cœur. De tels saints sont rares ».

Nous avons jusqu'à présent laissé de côté l'épopée et les textes védiques. La *Bhagavad-gītā* décrit l'ascèse de corps (*śārīraṇ tapas*), de parole (*vāṇmayam tapas*), de pensée (*tapo mānasam*)¹².

Dans un épisode touchant du *Mahābhārata*, afin d'obtenir du dieu de la mort la vie de son époux, Sāvitrī récite (ou sans doute chante) un certain nombre de stances. L'une d'entr'elles loue l'absence de malignité à l'égard de tous les êtres, en acte, esprit et parole:

*adrohaḥ sarvabhūteṣu
karmaṇa manasā girā
anugrahaśca dānaṃ ca
satām dharmāḥ sanātanaḥ*

L'emploi de la racine *DRUH*, et non d'une racine plus fréquente en sanskrit classique, telle que *HAN*, donne au premier demi-*śloka* un certain caractère archaïque et évoque l'Iran, où la *druj*, le désordre, le mal (et en particulier le mensonge) s'oppose plus régulièrement à l'*arta/aša*, l'ordre, qu'en Inde la *druj* à l'*rta*. La *Bhagavad-gītā* emploie les expressions *nirvairāḥ sarvabhūteṣu* et *adveṣṭā sarvabhūtānām*¹³.

12. *Bhagavad-gītā* XVII, 14-16.

13. *Ibid.* XI, 55 et XII, 13.

Mais ce n'est pas la première fois, dans cet épisode, que Sāvitrī fait appel à la tripartition de la personne. Déjà, lorsque son père la presse de renoncer à épouser Satyavant, elle déclare pour affirmer sa résolution:

*manasā niścayaṃ kṛtvā
tato vācābhidhīyate
kriyate karmanā paścāt
pramāṇaṃ me manas tataḥ*

Or cette formulation rappelle de très près un passage qui proviendrait de la *Taittirīyopaniṣad*, que cite Kulluka en commentant *Manu* XII, 4¹⁴:

*tasmād yat puruṣo manasābhigacchati
tad vācā vadati
tat karmanā karoti.*

« C'est pourquoi ce que l'homme décide en esprit, il le dit par la parole, il le fait en acte ».

C'est là un des très rares passages — peut-être l'unique passage — où un *Brāhmaṇa*, un *Āraṇyaka* ou une *Upaniṣad* fait état d'une division de la personne contingente en corps, parole et esprit (ou pensée). Cette analyse, dont les exemples, somme toute, pullulent, est exceptionnelle dans les textes qui aux origines de la spéculation indienne, s'emploient, à propos du rituel, à une recherche quasiment scientifique en de nombreux domaines, en particulier en matière de physiologie et de psychologie humaines. Il y a là un problème qui, pour l'instant, demeure sans solution.

Car ces textes raffolent d'énumérations de ce type, à trois ou à cinq termes. La *Chāndogya-Upaniṣad* (II, 7; II, 11; III, 18) et la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (I, 3; VI, 1) offrent un inventaire à cinq termes: esprit, parole vue ouïe, souffle. Ces mêmes *Upaniṣad*, en VI, 6 pour la première et en I, 5 pour la seconde, présentent une division ternaire qui n'englobe pas la totalité de l'homme: parole, souffle, esprit, associés aux 3 niveaux du cosmos. Pensée, parole et corps sont énumérés par la *B.A.U.* (II, 4), mais il s'y ajoute souffle et ouïe.

Aux termes de cette enquête très rapide, on peut donc conclure que l'analyse de la personnalité humaine en trois composantes, corps, parole et pensée, répondant à trois domaines moraux, bien qu'elle soit en Inde moins banale qu'en Iran, se rencontre de manière assez fréquente dans les textes sanskrits et pâlis, et qu'elle n'est même pas tout-à-fait inconnue des textes védiques. Il y a donc lieu de la considérer comme indo-iranienne.

14. En fait ce passage ne se rencontre pas dans les éditions de la *Tait. up.* Par ailleurs, contrairement à ce qu'affirme G. Widengren, il n'y a pas dans la *Kauṣītaki-Upaniṣad* de termes qui rappellent *humat, hūxt, huvaršt*, mais, en I, 4, un enseignement tout différent sur le dépassement du *karman* bon ou mauvais: *sa eṣa viśukṛto viduṣkṛto brahma vidvān brahmaivābhyupaiti*.

Pour l'Iran il suffit de rappeler le texte le plus vénérable où elle apparaît: le *Yasna* 30 l'applique aux deux Esprit primordiaux. C'est la strophe la plus célèbre de cette *gāthā*:

*aṭ tā mainyū paouruyē yā yēmā xafnā asrvātəm
manahicā vacahicā syaothanoi hī vahyō akāmā...*

Le sens en est clair, si on laisse de côté le mot *xafnā*:

Toute la morale zoroastrienne en découle et oppose la pensée bonne, la parole bonne, l'action bonne à la pensée mauvaise, la parole mauvaise, l'action mauvaise, en avestique *humata, hūxta, huvaršta* à *dušmata, duzuxta, duzvaršta*. L'homme juste est celui qui est riche en bonnes pensées, en bonnes paroles, en bonnes actions. La formule est banale dans les différents rituels, lors du *naozot*, de la cérémonie nuptiale, de la cérémonie funèbre, etc...

Trois aspects de la vie morale dépendent donc des trois composantes de la personne humaine, et, lors du voyage eschatologique, l'âme des justes, après la redoutable traversée du pont Cinvat, rencontre successivement, d'après *Yāšt* 22, 7-15, trois paradis, qui précèdent les lumières éternelles: celui de la bonne pensée, celui de la parole de Dieu, celui de l'action bonne. Trois niveaux paradisiaques correspondent donc à trois niveaux de l'excellence morale en rapport avec les trois domaines de la pensée, de la parole et de l'action¹⁵.

Ainsi, grâce aux affinités iraniennes, il apparaît que l'expression *kāvavākcitta* du bouddhisme tardif est une résurgence d'une spéculation archaïque qui cherche des homologies entre les différentes manifestations, toutes triparties, de la création, depuis le cosmos jusqu'à l'homme, en passant par le Panthéon et la société. Cette attitude mentale remonte, c'est aujourd'hui certain, aux temps de l'unité indo-européenne.

Il resterait à vérifier que les trois composantes de l'individualité (factice et illusoire selon le bouddhisme) répondent bien aux trois fonctions définies par Georges Dumézil. Ce ne serait possible que grâce à un examen minutieux et comparatif des équivalences proposées par les *Upaniṣad*. Il n'est pas question d'esquisser ici cette démonstration. Tout au plus peut-on constater que la troisième fonction est caractérisée dans l'*Upaniṣad* par la nourriture qui est d'abord l'aliment du corps. La voix, si importante à cause de la liturgie, est régulièrement mise en correspondance avec l'atmosphère, second niveau du cosmos, répondant à la deuxième fonction. Que l'esprit réponde à la première fonction, rien d'étonnant: il suffit de reprendre dans le chapitre III de *Naissance d'archanges* l'étude que Georges Dumézil consacre à la Bonne Pensée. Le scandale est que l'*Upaniṣad* le ravale au troisième niveau: on en devine les raisons, liées à ce qu'il n'est pas excessif d'appeler la révolution oupanishadique.

15. Voir *Mēnōkē xrat*, chap. 2, § 145 et chap. 57, § 13.